

Elucidación de las Normas Cristianas

Juan Castillo Vegas¹

Resumo

San Agustín y Santo Tomás de Aquino siguen la tradición iusnaturalista de Aristóteles y Cicerón y otros muchos filósofos. Parten de un aspecto ontológico del Derecho natural como exigencias de la naturaleza racional humana, y de un aspecto gnoseológico como conocimiento de estas exigencias e imperativos por la razón. Sin esta ley moral natural no se hace nada como es debido, porque son los primeros deberes del ser humano. Sin esta ley moral natural, del que el Derecho natural es una parte, no existiría la razón humana puesto que no conoceríamos ni los primeros principios de la razón práctica en cuanto al bien y al mal, lo justo y lo injusto. Tampoco existiría la libertad, puesto que al ser una cualidad de la voluntad como apetito racional, ésta no podría existir sin un conocimiento racional. Sin ésta ley moral natural el hombre sería el único ser en el universo sin una ley de su propia naturaleza en cuanto inclinación a su propia perfección y desarrollo.

Palavras-chave: Iusnaturalismo; intelectualismo; voluntarismo; racionalismo; nominalismo; conceptualismo; ley moral natural.

Abstract

Saint Augustine and Saint Thomas Aquinas iusnaturalist continue the tradition of Aristotle and Cicero and many other philosophers. Depart from the ontological aspect of natural law as requirements of rational human nature, and of a gnoseological aspect as knowledge of these demands and imperatives for the reason. Without this natural moral law is not doing anything as it is, because they are the first duties of the human being. Without this natural moral law, natural law is a part, there would be no human reason since they do not know nor the first principles of practical reason in regard to good and evil, the just and the unjust. Nor would there be freedom, since being a quality of the will as rational appetite, it could not exist without a rational knowledge. Without this natural moral law the man would be the only being in the universe without a law in its own nature in the tilt to its own perfection and development.

Keyword: Naturalism; intellectualism; voluntarism; rationalism; nominalism and conceptualism; natural moral law.

La Patrística

La Iglesia primitiva fue un continuo vivero de herejías. Los Padres de la Iglesia, los Papas, los Concilios, fueron fijando la doctrina, las verdades del Credo y los dogmas de la nueva religión. Los judíos no habían conocido el misterio de la Trinidad y ésta fue una de las causas de la muerte de Cristo: porque se hacía igual a Dios. Así también en los primeros siglos del cristianismo, aunque ya se conocía este misterio, no estaba clarificado su significado y se

¹ Doutor em Direito. Universidad de Burgos.

discutió enormemente sobre esta cuestión, que tenía grandes dificultades por su complejidad: en la Trinidad hay una naturaleza, dos procesiones, tres personas y cuatro relaciones. Las discusiones y controversias fueron verdaderamente interminables por parte de los teólogos.

La divinidad de Cristo, segunda persona de la Trinidad, fue intensamente debatida en los tres primeros siglos por defensores y detractores. En toda esta polémica la función de los llamados Padres de la Iglesia fue verdaderamente crucial. Ellos fueron fijando las doctrinas y verdades que los Concilios fueron oportunamente definiendo. La única verdad que nunca ha sido negada en el cristianismo es que Cristo nos ha redimido por la sangre de su cruz. Todas las demás verdades fueron intensísimamente debatidas.

Contra los primeros impugnadores del cristianismo se levantaron los Padres apologistas con sus acertadas apologías o defensas intelectuales de la nueva religión. Surgieron polemistas y luchadores de gran talla, quienes por medio de excelentes escritos trataron de contrarrestar los esfuerzos de los adversarios, sobre todo los filósofos paganos.

Cuatro hombres son los llamados Padres y Doctores de la Iglesia Occidental: San Ambrosio, San Jerónimo, San Agustín y San Gregorio Magno. Los tres primeros fueron contemporáneos, el cuarto vivió en época posterior. Ambrosio, Jerónimo y Agustín vivieron y escribieron entre el triunfo de la Iglesia en el Imperio Romano y la invasión de los bárbaros. Después de la invasión de los bárbaros la civilización declinó durante siglos, e incluso el cristianismo tardó en producir nuevos hombres que pudieran igualarse en erudición y cultura a los Padres y Doctores de la Iglesia occidental. San Ambrosio determinó el concepto eclesiástico de las relaciones entre Iglesia y Estado. San Jerónimo dio a la Iglesia occidental su Biblia latina y una gran parte del ímpetu monástico. San Agustín fijó la teología de la Iglesia hasta la Reforma. Pocos hombres han sobrepasado a estos tres en influencia en el curso de la historia.

Justino

Es el padre apologista griego más importante del siglo II, llamado comúnmente *el filósofo*, por haberse dedicado especialmente a la filosofía antes y después de su conversión al cristianismo y haber encontrado la verdad del cristianismo precisamente en el estudio de la misma. Frecuentó las escuelas estoica, aristotélica, pitagórica y platónica. Puso sus conocimientos filosóficos al servicio de la fe. Realizaba la predicación cristiana al modo socrático, dialogando. En tiempo de Marco Aurelio aparece en Roma donde, a imitación de otros filósofos, abrió la primera escuela de filosofía cristiana. Conservamos de sus escritos dos Apologías dirigidas al emperador Antonino Pío y un Diálogo contra Trifón, judío.

Defiende Justino que la verdad sólo es una y que reside en plenitud en el Verbo eterno. Descubre y aprovecha los rastros y signos de verdad que se encuentran en los grandes filósofos, poetas e historiadores de la antigüedad. Como las verdades

no se contradicen todas son compatibles con la verdad cristiana. Es, pues, uno de los precursores de la no contradicción entre razón y fe.

Trata de relacionar la teología ontológica del platonismo con la teología histórica de la tradición judía; el Dios de los filósofos, Ser supremo, absoluto y trascendente con el Dios histórico y salvador revelado en la Biblia. La inteligibilidad del mundo es una participación de la inteligibilidad infinita del Ser supremo. La racionalidad del mundo es una expresión de la razón divina. El Logos de Dios se revela de dos modos: revelación natural por medio del mundo y revelación sobrenatural por medio de las Sagradas Escrituras. El Cristianismo es así la mayor y última revelación de Dios y como esta revelación es progresiva en la historia, la plenitud se manifiesta en Cristo-Verbo-Logos-Razón de Dios.

El Logos en toda su plenitud sólo aparece en Cristo pero de un modo menos intenso ya estaba en cada inteligencia humana, que es una semilla, un signo, una participación limitada del Logos divino. No hay, pues, contradicción entre el cristianismo, última etapa de la revelación de la Verdad-Logos de Dios y la verdadera filosofía. Incluso Moisés es anterior a los grandes filósofos de Grecia y del que pudieron recoger algunas verdades. Entre las verdades comunes a la religión y a la filosofía están la inmortalidad del alma y la sanción moral en la otra vida.

En las dos Apologías dirigidas al emperador Antonino Pío pide al emperador que juzgue de los cristianos sólo después de escucharles, pues no es sensato ni justo juzgar sólo por el nombre sino por los delitos que se cometan. Estas Apologías responden a cuatro clases de acusaciones: 1ª. Políticas: Nuestro reino no es de este mundo, somos los mejores aliados para la paz, y los súbditos más fieles, exigimos el cumplimiento de las normas procesales ordenadas por el emperador Adriano. 2ª. Dogmáticas: los cristianos no son ateos ni idólatras politeístas, sino monoteístas, admiten la divinidad de Cristo. 3ª. Morales: caridad, comportamiento heroico ante la muerte por la fe en la inmortalidad y la resurrección. 4ª. Filosóficas: las diversas escuelas filosóficas tienen porciones de verdad tomadas de la verdad revelada, la Verdad, el Logos total.

No rechaza la filosofía helénica sino que trata de apropiarse de las valiosas porciones de verdad que en ella descubre. La apologética de San Justino se caracteriza por buscar siempre la armonía, la concordancia y entendimiento con los no cristianos. En lugar de atacar trata de convencer y persuadir.

En el diálogo con el judío Trifón se basa en la Sagrada Escritura argumentando que la ley de Moisés era provisional, mientras que la ley cristiana es la ley nueva, universal y definitiva.

Tertuliano

Se llamaba Quinto Septimio Florente Tertuliano. Pertenece también a los padres apologistas, Nació en Cartago hacia el año 160. Sus padres le dieron una gran educación científica. Aprendió el griego, se distinguió con brillantez en la oratoria,

y fomentó particularmente los estudios de Derecho y jurisprudencia. Según el testimonio de Eusebio, desempeñó la carrera de abogado largo tiempo en Roma. Muestra un profundo conocimiento del Derecho Romano y contribuyó en gran manera al desarrollo del lenguaje jurídico. Tenía un carácter extraordinariamente apasionado y rigorista. Fue este mismo carácter intransigente el que lo llevó en 207 al rigorismo de la secta herética montanista en la que perseveró hasta su muerte en 220. Tertuliano es un escritor de gran originalidad y talento. Reunía en su temperamento la vehemencia del africano con el sentido práctico de los romanos. Poseía una inteligencia profunda y conocimientos vastísimos.

Las primeras y mejores obras literarias de Tertuliano fueron los escritos apologeticos, entre estos el *Apologeticum*, (defensa del cristianismo), dirigido a los gobernadores de las provincias del imperio. En esta obra viene a estudiar desde el punto de vista jurídico lo inicuo de las leyes de persecución contrarias al Derecho común y al Derecho natural. En él se rechazan las inculpaciones políticas contra los cristianos y se muestra la base jurídica injusta de las persecuciones de los cristianos. A la vez se afirma que la crueldad de la persecución no es capaz de impedir la difusión de la Iglesia: *la sangre de los mártires es semilla de cristianos*. Los escritos de Tertuliano son una fuente abundante para el conocimiento del cristianismo de la segunda mitad del siglo II y principios del III y de la polémica de la religión cristiana universal con el medio ambiente religioso y la cultura del imperio romano. Casi todos sus escritos son polémicos, en los que con todos los medios retóricos intenta ridiculizar a sus adversarios y demolerlos. Con respecto a la filosofía se manifiesta escéptico aunque apunta que los filósofos paganos hallaron un cierto núcleo de verdad. En algunos puntos fundamentales está influido por la filosofía popular estoica. Su influjo en la antigüedad fue extraordinario y fue considerado como *el Maestro*, pero este influjo fue disminuyendo a causa de los errores que defendió al final de su vida.

Orígenes

Gran sabio cristiano de la antigüedad, fue uno de los pensadores más brillantes de todos los tiempos. A los dieciocho años asumió la dirección de la Escuela de Alejandría. Más tarde, en Cesarea (Palestina) fundó una escuela que dirigió durante veinte años. Esta escuela fue una prolongación de la de Alejandría y en ella continuó las mismas tradiciones, métodos y orientación científica destacando la interpretación alegórica de la Sagrada Escritura. Más tarde fue perseguido durante la persecución de Decio, muriendo a consecuencia de estos sufrimientos en Tiro el año 253. La obra literaria de Orígenes es verdaderamente desmesurada. Se le atribuyen miles de trabajos no estando de acuerdo en el número los distintos autores. Es el creador de la ciencia de la Sagrada Escritura. Entre estas obras escribió las Hexaplas, versión séxtuple de la Biblia que constituyó el primer intento de edición crítica de la Sagrada Escritura. Comentó todos los libros de la Biblia, siguiendo el método alegórico de su Escuela. Es también uno

de los primeros y más importantes apologistas. A estos tratados pertenece su obra principal *Contra Celso* como refutación del *Discurso verídico* del conocido filósofo anticristiano. La indudable preparación del adversario tuvo ciertamente su réplica adecuada en este erudito maestro cristiano que compuso de esta forma la más grande apología de la Iglesia primitiva. Muchos juzgan que esta obra es la más perfecta del gran alejandrino. Ciertamente es que en ninguna otra ha mostrado Orígenes ni más abundante y sólida erudición, ni más superioridad intelectual, digna y tranquila contra las invectivas apasionadas de su adversario.

La valía indiscutible de este personaje lo convirtió en autor del máximo influjo entre sus contemporáneos y en la posteridad. Tuvo muchos partidarios por la fuerza de su pensamiento verdaderamente original. También tuvo detractores a causa de sus evidentes desviaciones dogmáticas; varias de sus doctrinas fueron pronto denunciadas. Sus errores principales fueron fruto de su empeño por explicar los datos revelados con los esquemas de la filosofía neoplatónica. Pero es necesario tener en cuenta que la doctrina no estaba aún suficientemente asentada y no había llegado aún la época de las definiciones dogmáticas conciliares.

La racionalización de las normas de la fe

Agustín de Hipona

a) Introducción biográfica

247

Agustín de Hipona, el más grande de los Padres de la Iglesia, nace en Tagaste, cerca de Cartago, el año 354, de padre pagano y madre cristiana. Aunque fue formado por su madre, Mónica, en el cristianismo, inicialmente sus postulados no le convencieron. Tuvo una juventud muy agitada, como explica en sus confesiones, singular autobiografía de sus primeros años. A los veintiún años se hizo miembro de la secta de los maniqueos, que abandonó diez años después, para acercarse en Roma y Milán -donde ocupó la cátedra de retórica-, al escepticismo. La obra de Plotino le introdujo en las doctrinas neoplatónicas. Finalmente, la conjunción de las teorías neoplatónicas, la lectura del Viejo y del Nuevo Testamento y la amistad con san Ambrosio le determinan a convertirse al cristianismo. En el año 396 es nombrado obispo de Hipona, dignidad que desempeñará hasta su muerte. Agustín es un hombre de emociones contradictorias, incansable y apasionado.

Agustín vive en un mundo convulso en que ve desmoronarse principios que parecían inamovibles. Mientras que el cristianismo vivía un momento de gran desarrollo -tras el Edicto de Milán (313) y el Concilio de Nicea (325)-, el Imperio Romano iba perdiendo su anterior esplendor. El saqueo de Roma por las huestes de Alarico en el 410 demostró su estado real de debilidad y motivó una alarma generalizada. Los paganos atribuyeron la catástrofe a las doctrinas cristianas. Estas acusaciones inducen a Agustín a escribir *La Ciudad de Dios*. Esta obra, en la que invirtió trece años, es una obra desmesurada, que se ocupa de muchos temas sin

resolverlos todos de modo indubitable, lo que ha posibilitado fundar en ella teorías de muy diverso signo. Esta obra trata del origen de las dos ciudades, la terrena y la celeste, de su desarrollo y de sus fines. Agustín no es un teórico político en sentido estricto. Sin embargo, la influencia posterior de sus ideas políticas es enorme. Es el autor más importante de la Edad Media anterior a Tomás de Aquino. A sus teorías políticas se les ha denominado “agustinismo político”, aunque realmente éste es una deformación de la auténtica doctrina agustiniana.

La ley eterna

Su conocida definición de la ley eterna la expone en su obra *Contra Faustum*: “es la razón o voluntad de Dios que manda conservar el orden natural y prohíbe perturbarlo”. Esta ley eterna no sólo es la razón que rige y gobierna todos los seres del universo sino también la explicación de la existencia de todos los seres.

248

Se da en la historia una práctica unanimidad acerca de que el universo es un conjunto ordenado, pero hay diversidad de opiniones acerca del fundamento último de este universo y del principio regulador que lo rige. Siguiendo esta gran tradición histórica, la teoría de la ley eterna se presenta como el supremo principio regulativo de todos los seres, como la causa o fundamento de la estructura racional del universo. De este modo el universo no es un caos sino un cosmos, un conjunto de seres ordenados según unos determinados fines y jerarquías. La doctrina de la ley eterna deriva principalmente de la idea griega del “Logos” o razón universal presente en todas las cosas. Pero los autores cristianos relacionan esta idea de la filosofía griega con la idea del Dios creador del universo de la Sagrada Escritura. San Agustín recoge la mayoría de los antecedentes teológicos y filosóficos sobre la ley eterna y elabora su propia síntesis. Expone su teoría sobre una ley eterna que se identifica con la *summa ratio*, y que es el plan general de Dios sobre el universo tanto para su creación como para su gobierno. Sus preceptos son inmutables, e impresa en la mente de los hombres es la razón del orden del universo. En esta elaboración agustiniana de la ley eterna, y de enorme influencia posterior, distinguimos ya tres aspectos fundamentales: el jurídico, de procedencia romana, el metafísico, de influencia griega, principalmente derivado del concepto de Logos y el teológico, de origen judeo-cristiano.

La ley eterna es un concepto muy complejo y está integrado por numerosos contenidos y funciones. En primer lugar, implica el conocimiento que Dios tiene de todas las cosas actuales o posibles al contemplar su propia esencia divina. Ésta es la doctrina clásica de la imitabilidad infinita de la esencia divina, que puede comunicarse o participarse en las cosas creadas de infinitos modos. Todos los seres del universo, cada uno en su grado, son imitaciones o reflejos de las perfecciones divinas. La ley eterna no sólo se identifica con la esencia divina sino con el conocimiento divino: como causa ejemplar y razón de todas las cosas. Es ley eterna porque participa de la eternidad de Dios y porque es eternamente conocida. En segundo lugar, esta ley eterna sólo comienza a producir efectos en

el tiempo, con la creación y existencia del mundo. Estas ideas eternas de Dios son como los arquetipos de todas las cosas que serán creadas. La ley eterna, como razón y voluntad de Dios es también el principio del gobierno del mundo, que denominamos providencia, como cuidado amoroso de Dios de todas sus criaturas.

La ley natural

La ley eterna no solamente es la causa ejemplar de la ley natural (como simple modelo de ésta, sino al mismo tiempo la explicación ontológica y racional de la misma. Si la ley eterna es la razón y la voluntad de Dios, la ley natural es un reflejo de la ley eterna pues es participación de la ley eterna en la criatura racional. Ambas leyes pueden ser conocidas por la razón humana. La ley humana completa y determina la ley natural para un comportamiento racional en la vida social y política. Se trata por tanto de un proceso racional y volitivo, con continuidad lógica desde la mente de Dios hasta la organización de las repúblicas, incluso todo el comportamiento humano relativo a la justicia. Antes de la especificación verificada por la ley humana, (y de la ley divina positiva: la revelación de la Sagrada Escritura), la ley eterna y la ley natural rigen todo el comportamiento moral del hombre. La ley eterna comprende tanto los seres irracionales como los racionales. Pero esta participación no se da en ambos de un modo unívoco. La participación de la ley eterna en los seres irracionales da origen a las leyes físicas, mientras que la participación en los seres racionales da lugar a las leyes morales que son de naturaleza intelectual. Esta ley moral, participación de la ley eterna y fundada en la naturaleza de los seres racionales es llamada ley natural, que rige no a los seres físico-naturales sino a los seres humanos, que poseen una naturaleza racional. En los seres humanos es participada y aplicada según su naturaleza racional y libre. La ley natural es la parte de la ley eterna que atañe al hombre, en lo que éste tiene de específicamente humano y diferente de los demás seres no racionales.

Los caracteres de preeminencia, eternidad, universalidad, etc., convierten la ley eterna en la primera fuente del orden normativo y, por tanto, en la razón última de la normatividad de la ley natural. Ésta viene a ser una transposición al plano humano de la misma ley eterna. Por último, en la derivación de la ley natural de la ley eterna encontramos un paso de la metafísica del orden a la ética de la ley, y donde se manifiestan y realizan claramente los aspectos teológico, metafísico, ético y jurídico de la ley.

b) La Ciudad de Dios

En esta obra Agustín pasa revista al devenir de los acontecimientos y al progreso de la humanidad, lo que ha sido considerado la primera formulación coherente de una filosofía de la historia. Esta filosofía de la historia, en Agustín, como filósofo cristiano, es acentuadamente providencialista. Es también una teoría del Estado y de la vida social, y un manual de las relaciones entre lo espiritual y

lo temporal. La caída de Roma no era el fin del mundo sino el anuncio del fin de un mundo. Era una catástrofe más entre muchas otras, análoga a la que había padecido Troya. No era el final de la historia. Comienza con el saqueo de Roma y concluye con el juicio final. Pero también trata de las costumbres de los bárbaros, los sistemas filosóficos y las guerras de los imperios. En materia de sociología y de política Agustín distingue los grados de las exigencias colectivas y sus límites. La familia es el primer cuadro natural en el que se desarrolla la persona, es la base de la sociedad y de institución divina. La persona no debe ser absorbida por la sociedad, como en la ciudad griega, sino que debe conservar su autonomía. La patria es como una prolongación o extensión política de la familia. Con una lucidez que muchos modernos han perdido Agustín no la confunde nunca con su aparato administrativo que es el Estado. Para él la patria es una realidad viviente, que conlleva fidelidades y exigencias distintas de las estatales. La considera como algo mucho más real que aquel inmenso Estado Romano, que aquel Imperio despótico y centralizador del cual desconfiaba. Se diría que, por una especie de presciencia, él, que sólo tenía ante sus ojos el *Imperium*, adivinó el nacimiento de las futuras patrias europeas, y las concibió respetándose mutuamente, en una especie de federación igualitaria. (Unión de Estados que frente a lo exterior actúan como uno solo, pero que en lo interior son independientes). Se han podido subrayar en San Agustín algunos principios valederos para una verdadera Sociedad de las Naciones, en la cual cada pueblo tendría el derecho de conservar su lengua, sus costumbres y sus instituciones, y en la que una autoridad colectiva resolvería los conflictos mediante el arbitraje. Desconfió del Imperio Romano de su tiempo, demasiado estatal y centralizador y estudió una especie de federalismo de los pueblos.

En cuanto al ideal político del *Imperium*, fue más tarde sustituido por el ideal religioso-político de “Cristiandad”, una de cuyas bases son las ideas agustinianas.

c) El Estado

Del Estado Agustín escribe ampliamente. Fue una de sus grandes preocupaciones. Tenía ante sus ojos el ejemplo de un Estado al que su creciente decrepitud no le impedía ser opresivo, todo lo contrario, el Bajo imperio, el Imperio de la decadencia, era de hecho, un vasto sistema de avasallamiento. Agustín plantea aquí una afirmación de una importancia extrema: el Estado no puede ser el fin supremo. El hombre o el cristiano no es sólo, ni tan siquiera en primer término, un ciudadano. Pero Agustín sostiene la existencia del Estado por Derecho natural y su consiguiente legitimidad. A través del Derecho natural también la autoridad política es de institución divina: “Es una soberana voluntad quien da el poder a unos y no lo otorga a los demás”. Es preciso además que los principios de gobierno sean conformes al ideal de los fines últimos del hombre. La tarea del soberano es la de hacer reinar la justicia. (Carlomagno fue lector asiduo de La Ciudad de Dios). Si se traiciona este ideal el Estado se hace ilegítimo, y por eso declara al Imperio Romano “indigno del nombre de Estado” por no haber

conocido la verdadera justicia. Debe obedecerse a quienes ejercen la autoridad con este fin de justicia y que legitima a los gobernantes, y debe negarse la obediencia a los soberanos inicuos. La política de Agustín descansa sobre estas dos bases.

Contrariamente a lo que se ha dicho a veces, Agustín no escribió nunca que todo Estado fuese perverso. Pero sí dijo que con frecuencia el orden político y social en el Estado se ha corrompido, y también, en algunos casos, el Estado mismo. Una de las pruebas más flagrantes de este desorden son las guerras. “Sin la justicia, dice en célebre frase, ¿qué otra cosa son los reinos sino grandes asociaciones de bandoleros?”.

d) La sociedad terrena

El hombre es naturalmente sociable. Para Agustín el bien de la sociedad es la paz, bien que todo ser apetece por naturaleza. Todo hombre, y más en el torbellino de la guerra, desea la paz; incluso quienes la perturban no la odian, sólo la quieren cambiar a su capricho. Reconoce Agustín que puede haber guerras justas en las cuales un pueblo atacado se defiende contra una injusta agresión. Incluso estas guerras justas son consecuencia de la caída original. Por consiguiente, los hombres y sobre todo los cristianos, habrán de hacerlo todo para mantener la paz y eliminar la guerra con sus verdaderas causas como son las violencias y odios.

Agustín entiende la paz como la armonía bien ordenada del mundo y la aplica a cada ser y situación: al cuerpo, al alma, a la familia y al Estado y señala que la paz de una ciudad será la concordia bien ordenada en el gobierno y en la obediencia de sus ciudadanos. La paz política y social es un bien precario y transitorio pero muy importante aunque no se confunde con la paz eterna; es un gran bien que hay que defender, un parámetro que ha de seguir la sociedad temporal. Da Agustín su famosa definición de la paz: es la tranquilidad del orden, *tranquillitas ordinis*.

e) Las dos Ciudades en la relación Iglesia-Estado

Para Agustín, la historia del mundo puede representarse en términos teológico-políticos como la lucha entre dos ciudades: la celeste y la terrena. El hombre, miembro de una familia, hijo de una patria, ciudadano de un Estado no debe olvidar que tiene además un destino trascendente y pertenece a una formación superior a todas las otras agrupaciones humanas: la Iglesia. ¿Cómo entiende esta pertenencia? La Iglesia aparece como una representación o encarnación terrestre del Reino celeste. A ella pertenecen muchas clases de personas. No coinciden exactamente la ciudad celeste con la Iglesia y la terrena con el Estado. Hasta el juicio final no se sabrá realmente quién pertenece a cada ciudad. La Iglesia representa a la ciudad celeste pero no se identifica con ella. Esta agrupación de hombres que integran la Iglesia se relaciona con otra agrupación con fines muy diferentes: el Estado. El problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado

se plantea de improviso en el momento en que el emperador Constantino se adhiere al cristianismo. ¿Debía la Iglesia aceptar el ser una colaboradora del Estado, en el sentido de depender, de hecho, de él? Sus jefes (los papas) se habían negado a semejante abdicación, de sometimiento al Estado. Y Agustín pretende fundamentar como doctrina esta actitud.

Para él la ciudad celeste (más bien la Iglesia), y la ciudad terrestre (más bien el Estado), se oponen sustancialmente porque derivan de dos principios contrarios. En la práctica la Iglesia y el Estado podían colaborar a condición de no olvidar que sus fines son radicalmente diferentes. La Iglesia tiene un fin trascendente y unos derechos particulares irrecusables, tiene el *ius sacrum*, que Agustín reivindica para ella. Todo esto es de justicia y como el Estado sólo es legítimo en la medida en que sirva a la justicia (como vimos), se deduce que la Iglesia posee un derecho de vigilancia sobre el Estado. Afirmación capital que fue el fundamento en los siglos posteriores de la defensa de la independencia de la Iglesia frente a los poderes públicos. Pero este control (de carácter negativo o indirecto) de lo espiritual sobre lo temporal no le lleva a Agustín a defender la “teocracia”, esa utopía, como dice J. Maritain, que pretendió hacer que la Iglesia pasase del control espiritual de los gobernantes al ejercicio mismo del poder. Por tanto, Agustín nunca caminó en el sentido de lo que se llamó después el “agustinismo político”, como teocracia o gobierno directo en nombre de Dios. Aboga también por la necesaria concordia entre la Iglesia y el Estado. Este debe proteger a la Iglesia y ésta debe ser una escuela de civismo y lealtad política.

Todas las grandes ideas políticas sobre la unidad de Europa, sobre los derechos y deberes de los gobernantes, sobre la guerra y su legitimidad, sobre las relaciones de la Iglesia y el Estado y todas las concepciones sociales sobre la esclavitud, la riqueza, el trabajo y muchos otros temas tuvieron su origen en las ideas agustinianas.

Anseldo de canterbury

Nació en Aosta (Italia) en 1033 y murió en 1109 en Canterbury. Fue un monje benedictino antes de ser nombrado arzobispo de Canterbury. Como teólogo y filósofo es el padre de la Escolástica y Doctor de la Iglesia. A él se debe una de las mejores definiciones de la teología: *fides quaerens intellectum*, la fe que pregunta al entendimiento, puesto que la teología es realmente una reflexión sobre las verdades de la fe. San Anseldo es famoso por su célebre argumento ontológico propuesto como demostración de la existencia de Dios. Resumiendo podemos formular este argumento del siguiente modo:

- 1.- Nosotros podemos tener la idea del ser más perfecto de todos los posibles.
- 2.- Lo que existe en la realidad es más perfecto que lo que existe sólo en el pensamiento, porque la existencia real añade una perfección más a la idea del ser más perfecto posible.

3.- Si sólo existiera en la inteligencia, pero no en la realidad, ya no sería el ser más perfecto y podría ser pensado otro superior al añadirle la existencia real.

4. Luego este ser perfecto y necesario existe.

Mucho se ha reflexionado en la historia sobre este argumento ontológico, que consideramos inválido como demostración de la existencia de Dios. Analizamos ahora cuidadosamente este célebre argumento.

1.- Concepto de Dios: sabemos conceptual o teóricamente que si existiera un ser que poseyera todas las perfecciones tendría también la perfección de existir por necesidad. De este ser necesario y perfecto no sabemos si es real ni si es posible a no ser mediante una verdadera demostración *a posteriori*, si ésta fuera posible.

2.- Argumento ontológico: ese ser que posee todas las perfecciones, entre ellas la existencia necesaria, existe realmente, puesto que existir por necesidad va incluido en su mismo concepto de ser infinitamente perfecto.

3.- Argumento cosmológico: de ese ser definido como perfecto y necesario sólo podemos conocer si existe realmente partiendo de los seres reales contingentes que vemos en la experiencia.

4.- Existencia necesaria, como cualidad teórica del concepto del ser denominado Dios.

5.- Existencia necesaria real, como hecho, si fuera posible demostrar la existencia en la realidad del ser definido conceptualmente como necesario y perfecto.

Una vez efectuadas estas aclaraciones exponemos los silogismos demostrativos.

1.- Concepto de Dios:

Premisa mayor: si existe un ser infinitamente perfecto le corresponde una existencia necesaria (conceptual).

Premisa menor: es así que Dios es infinitamente perfecto (conceptual).

Conclusión: luego le corresponde (le correspondería si existiera) una existencia necesaria (conceptual). Este argumento es válido y verdadero pero sólo conceptual o teóricamente para comprender uno de los muchos conceptos que podemos tener de Dios.

2.- Argumento ontológico:

Premisa mayor: si existe un ser infinitamente perfecto le corresponde una existencia necesaria (conceptual).

Premisa menor: es así que Dios es infinitamente perfecto (conceptual).

Conclusión: luego Dios existe realmente con existencia necesaria (real).

Este argumento ontológico es claramente falso, puesto que de dos premisas conceptuales deduce una conclusión real.

3.- Argumento cosmológico: (3ª prueba de Tomás de Aquino):

Premisa mayor: si existen seres contingentes existe el ser necesario como causa de los seres contingentes (conceptual).

Premisa menor: es así que existen realmente seres contingentes (real).

Conclusión: luego existe realmente el ser necesario (real).

Este argumento-silogismo es correcto y verdadero. No se da un paso ilícito de lo conceptual a lo real, de lo lógico a lo ontológico, sino de lo real a lo real.

Dicho con toda claridad: al argumento ontológico de san Anselmo le falta realmente la premisa menor, una premisa menor real para poder demostrar la existencia real de ese concepto de Dios como ser necesario y perfecto. Santo Tomás añade esa premisa menor real para poderle aplicar el principio general-universal de la premisa mayor: todo ser contingente exige la existencia de un ser necesario. La premisa menor real añadida por Tomás de Aquino es: es así que existen realmente seres contingentes, imperfectos, relativos, defectuosos, finitos...luego exigen la existencia del ser necesario, perfecto, absoluto, sin defectos, infinito... Es decir, del concepto de Dios como ser necesario y perfecto, pasamos a demostrar su existencia real partiendo de los seres reales contingentes de la experiencia del mundo. Un ser o tiene la razón de ser en sí mismo o en otro: el ser contingente, que existe pero podría no haber existido, tiene la razón de ser en el ser necesario y perfecto que es Dios. No se puede demostrar la existencia del ser perfecto por el ser necesario, o el ser necesario por el ser perfecto, sería círculo vicioso, sino que, de ambos, que son el mismo, se puede demostrar su existencia, partiendo de los seres reales contingentes, que necesitan al ser necesario como su causa. En el argumento ontológico, de una necesidad ideal de existir sólo se llega a una existencia ideal pero no real; como tantas veces se ha dicho es un paso ilícito del orden lógico al orden ontológico. Confunde una definición teórica con una demostración real. Pasa de una necesidad ideal de existir a una existencia real, sin partir de los seres reales. Hay que tener en cuenta que la existencia no es un predicado más del ser perfecto, sino precisamente la posición real del sujeto con todos sus predicados, que es lo que hay que demostrar, y sólo lo consigue el argumento cosmológico (3ª prueba tomista), al partir de los seres experimentales contingentes.

No es válida la objeción de que también san Anselmo conocía la existencia del mundo real, de la experiencia sensible, de los seres contingentes reales, porque, cuando se trata de una demostración, la premisa menor correcta debe estar expresamente en el argumento, y no puede ser sólo implícita o tácita. Algunos filósofos (Descartes, Leibniz, Hegel) no entendieron correctamente el argumento ontológico y le admitieron. Otros muchos filósofos (Gaunilón, Tomás de Aquino, Kant) rechazaron con razón este argumento. Y otros muchos filósofos tampoco entendieron el argumento cosmológico y le rechazaron sin razón.

Tomás de Aquino

a) Introducción biográfica

Nació en Rocaseca, cerca de Nápoles, en 1221, de una familia noble (los condes de Aquino) y, en contra de la voluntad de ésta, ingresó en la orden dominicana. Estudió en la Universidad de Nápoles, en la de París y en la de Colonia. En esta Universidad, bajo la dirección de San Alberto Magno, inició su labor docente que luego continuaría en la de París, Roma y otras de Italia. Murió en 1274, viajando hacia el Concilio II de Lyón.

Tomás de Aquino realiza una síntesis filosófica original entre elementos aristotélicos y platónicos. Presenta una concepción armónica y grandiosa del universo, donde cada parte tiene una causa y, sobre todo, un “por qué”. Existe un orden y jerarquía de los seres, todos y cada uno de los cuales tiene una finalidad a la que tienden y, por tanto, un valor. Los seres inferiores están al servicio de los superiores, y en la cima está el hombre, que es, además, el único que integra en sí mismo materia y espíritu. Respecto de la filosofía política Santo Tomás no escribió una exposición de conjunto, y sus conceptos sobre el tema están recogidos sobre todo en las siguientes obras: Del régimen de los judíos, del Régimen de los Príncipes y en algunos pasajes de la Suma Teológica.

b) Origen de la sociedad

Santo Tomás, con Aristóteles, considera al hombre como un ser social por su misma naturaleza. El hombre no sólo aspira a vivir sino a vivir bien y, para lograr su desarrollo y su perfección, necesita agruparse con otros semejantes, constituyendo una sociedad perfecta o política, para conseguir una perfección y felicidad que aisladamente no puede conseguir. Es un ser comunicativo que está dotado del don de la palabra, por la cual manifiesta a los demás sus sentimientos, pensamientos, deseos y necesidades. Es natural la sociedad, puesto que es un hecho universal que se da espontáneamente en todos los tiempos y lugares. El hombre nace imperfecto y no se basta a sí mismo.

Esta exigencia de vida social, que brota de la misma naturaleza humana, es lo que puede considerarse como su causa eficiente. Incluso Tomás de Aquino considera al hombre, más que un ser social, (muchos animales lo son en cierto sentido), un ser cívico o político. (Sociabilidad muy específica relacionada con la complejidad del hombre como animal racional y el poder).

La comunidad doméstica, siendo necesaria, no es suficiente para el hombre: precisa de una más amplia que le proporcione seguridad, orden jurídico, y donde puedan realizarse sus capacidades materiales y espirituales. A esta comunidad política la denomina sociedad perfecta, porque dispone de todos los medios necesarios para, dentro de su esfera propia, alcanzar el fin que corresponde a su naturaleza.

Aunque la comunidad política tiene su origen en la naturaleza humana, existe en ella un cierto componente contractual teniendo en cuenta que también la voluntad y la libertad (por ejemplo para pactos políticos, etc.) pertenecen a la naturaleza humana. Las inclinaciones naturales no son incompatibles con el ejercicio de la libertad humana. Puesto que el hombre es un ser racional y libre ha de convertir en objeto de su querer reflexivo y de su libre intervención a la comunidad política, que viene determinada por los impulsos más radicales de la naturaleza humana.

La naturalidad del fenómeno estatal no excluye de él la intervención del libre hacer del hombre. De este modo el Estado no es un fenómeno naturalista

(mera naturaleza física), sino de carácter ético-natural (racional y libre). Es éste del Estado un caso particular del Derecho natural que es al mismo tiempo natural, racional y libre. Consentir libremente con la necesidad a la que inclina la naturaleza y la razón. También el poder político proviene, al mismo tiempo, de la naturaleza de una comunidad política -necesidad de autoridad y organización- como de la libre decisión de los ciudadanos.

c) El fin de la sociedad y de la comunidad política

La causa final de la sociedad (de toda sociedad) es el bien, pero no el particular de cada uno sino el bien común. La aspiración a una finalidad común es la que confiere unidad a la multitud de individuos. El bien común no es el resultado de la suma de todos los bienes particulares, sino un bien universal, público, social, en el que van integrados una multitud de bienes externos (riquezas, posesiones), del cuerpo (salud, integridad física), del alma (artes, ciencia, cultura, virtud). Bienes que son también honestos, deleitables y útiles. Tres cosas se requieren para el bien común de una sociedad perfecta como es el Estado: 1º. La unión de todos sus miembros en una amistad sincera y verdadera. 2º. La unión de las fuerzas de todos para colaborar en el bien común. 3º. La abundancia suficiente de bienes humanos, tanto internos como externos, corporales y espirituales, físicos, intelectuales y morales. De todo ello resulta en una sociedad la paz social, la tranquilidad, la unidad y el bienestar colectivo, es decir, el bien común. Este bien común está por encima de los bienes particulares de los individuos, aunque no los anula, sino que los garantiza y corrobora. Es un bien comunicable a todos y cada uno de los miembros de la sociedad, se difunde por todos y a todos se comunica, como se comunica la salud y el bienestar de un organismo a cada una de sus partes. El bien común es el fin de toda sociedad y el principio informador de ésta (uno de ellos, otro es la autoridad, como constitutivo formal). También es la justificación misma de la sociedad, de modo que sin él carecen de razón de ser tanto la ley como la comunidad política.

En esta materia de la relación entre sociedad y bien común, Tomás de Aquino defendió un organicismo moderado (no absoluto como Platón), por tanto, no solamente consideró las consecuencias favorables del bien de los particulares sobre el bien común sino también las del bien común sobre el bien de los individuos particulares, como pone de manifiesto al recordar la célebre sentencia del escritor romano Valerio Máximo: “Es preferible ser pobre en un Estado rico que rico en un Estado pobre”. Un organicismo completo, es decir, una analogía omnímoda entre el Estado y el cuerpo humano incurriría en el error pernicioso del absolutismo del Estado, que podría sacrificar a los individuos para su poder y gloria.

Una segunda consecuencia de este organicismo moderado tomista es que la autonomía y trascendencia de la persona, con su dignidad y libertad radicales quedan salvaguardadas. Y una tercera consecuencia consiste en que en un organicismo moderado no puede aplicarse el principio de totalidad (principio

ético que señala cuándo es lícito sacrificar las partes al todo), porque en un organismo moral (organicismo moderado) cada una de las partes es una persona humana. En cambio, en un organicismo radical (considerar al Estado como un cuerpo humano vivo estaría justificado aplicar el principio de totalidad y sería lícito sacrificar a las personas para el bien o la grandeza del Estado o evitarle males, como se extirpa un órgano del cuerpo humano en una intervención quirúrgica. Conclusión de la doctrina del organicismo moderado: en un organismo moral no puede aplicarse el principio de totalidad y no puede justificarse la dictadura o la pena de muerte con estos argumentos, como si el Estado fuera un organismo físico.

El bien común posee superioridad o excelencia respecto de los bienes individuales. Pero este principio sólo puede ser aplicado válidamente dentro del mismo rango jerárquico de bienes o valores. En la pluralidad de bienes comunes (tantos como especies de comunidades posibles), un bien común cualitativamente inferior no puede exigir el sacrificio de un bien individual superior, sino otro individual de igual o inferior cualidad. Tampoco puede plantearse este problema de la superioridad o contraposición entre bienes que no son susceptibles de una intercomunicación social (vida, libertad de conciencia, dignidad de la persona, etc.), porque si los bienes personales no son socialmente comunicables se imponen a la existencia del mismo Estado. Por lo cual, el Estado, ni por causa del bien común, ni por “razón de Estado” puede exigir bienes personalísimos, incomunicables e intransferibles de naturaleza superior y anterior al bien común político.

d) Causas de la sociedad

La sociedad tiene una causa material que es la multitud y pluralidad de sus individuos. La sociedad conyugal se compone de marido y mujer; la paternal de padres e hijos; la heril, de amos y criados; la familia de las tres precedentes. Seguidamente están municipios o ayuntamientos, la ciudad, la provincia, la región y, finalmente, el Estado, que es la Sociedad perfecta y suficiente a sí misma, dotada de los medios necesarios para realizar su fin propio. Pero, la simple agrupación de hombres, no constituye una sociedad. Para serlo se requiere otro elemento que hace las veces de causa formal, y ésta es la autoridad (*potestas, auctoritas*, soberanía), la cual es el principio que unifica, organiza, estructura las fuerzas y las diversas tendencias dispersas de la multitud y las ordena al bien común, a su perfección y prosperidad social. De la unidad formal de la autoridad, resulta la unidad social, que es una unidad moral de orden, basada en la unidad de fin (el bien común), de medios y de dirección para conseguirlo. En virtud de este principio formal pueden cambiar materialmente los individuos de la sociedad, como también los representantes de la autoridad (los gobernantes), permaneciendo idéntico el cuerpo social. En un Estado, la autoridad suprema es numéricamente una, aunque esté encarnada en diversos sujetos, pues es como el alma en el cuerpo, o

como la forma en la materia. Es el elemento determinante o aglutinante que da a la sociedad el ser y la unidad.

Mediante la autoridad, la masa inorgánica o amorfa de individuos se constituye en sociedad y en Estado. La soberanía de un Estado es hacia dentro, no hacia fuera; ni tampoco es absoluta, sino limitada.

e) Formas de gobierno

En una sociedad o Estado caben varias formas de ordenación o estructuración política para mejor conseguir su fin que es el bien común, al cual deben tender tanto los gobernantes como los gobernados, los primeros como dirigentes y los segundos como dirigidos. “Gobernar es conducir lo gobernado al fin de una manera conveniente”. La forma de gobierno no es algo extrínseco y accidental en un Estado, sino algo intrínseco que debe acomodarse a su naturaleza y a sus condiciones materiales, morales, psicológicas y económicas.

Hay varias formas posibles de organización política. Son buenas y legítimas todas aquellas que son aptas de suyo para procurar el bien común y el fin propio del Estado. Malas, las que contribuyen a lo contrario. Ninguna de ellas es un fin en sí misma, sino un medio y la mejor es la más apta y eficaz para conseguir la paz, el bien común y la prosperidad del Estado.

258

En sí misma y en abstracto considera como la mejor forma de gobierno la monarquía, en la cual gobierna uno solo, pues es en la que mejor se salva la unidad de mando y de dirección y así garantiza mejor la unidad del Estado. Lo más opuesto a la monarquía es su forma corrupta, la tiranía, en la que el gobernante no gobierna para el bien de la comunidad sino para el suyo propio.

La monarquía puede ser electiva o sucesoria (él prefiere la sucesoria). Y recomienda que debe organizarse de manera que impida que el soberano pueda convertirse en un tirano.

Es también buena y legítima la aristocracia (poliarquía), la cual tiene la ventaja de que unos pocos hombres, selectos y eminentes puedan ver las cosas mejor que uno solo. Pero corre el peligro de que se resquebraje la unidad y de que cada uno tienda a su propio provecho, dando origen a otra forma corrupta, que es la oligarquía.

La democracia tiene las ventajas de que en ella se da una mayor libertad e igualdad de los ciudadanos y distribuye entre todos la responsabilidad, el interés y la contribución al bien común. Pero corre el peligro de convertirse en demagogia o en anarquía. De las formas malas de gobierno la menos mala es la democracia corrupta, porque aunque tampoco atiende al bien común, al menos atiende al bienestar de un mayor número de personas. Pero, en realidad, la mejor forma de gobierno no es ninguna de las formas puras (monarquía, aristocracia, democracia), sino una mixta que reúna las ventajas de las tres: la unidad de la monarquía, la selección de individuos de la aristocracia y la libertad ciudadana de la democracia. “La mejor constitución en una nación es aquella en que uno es el depositario del

poder y tiene la presidencia sobre todos, de tal suerte que algunos participen de ese poder, y, sin embargo, ese poder sea de todos, en cuanto que todos puedan ser elegidos y todos toman parte en la elección. Tal es la buena constitución política, en la que se juntan la monarquía -por cuanto que es uno el que preside a toda la nación -, la aristocracia - porque son muchos los que participan en el ejercicio del poder -, y la democracia - que es el poder del pueblo - por cuanto que éstos que ejercen el poder pueden ser elegidos del pueblo y es el pueblo el que los elige”.

f) El tiranicidio

Frente a los postulados de Juan de Salisbury, que veía el tiranicidio como una acción de carácter privado, Tomás de Aquino sólo legitima a la comunidad para deponer a los gobernantes injustos. Niega cualquier acción personal porque considera peligroso para la propia comunidad que alguien, por iniciativa propia, se arrogue el derecho de atentar contra sus gobernantes. De éste modo, el asesinato no tendría excepciones: no es lícito asesinar al tirano pero sí la rebelión del pueblo contra él.

Él diferencia entre el tirano que lo es por defecto de título, es decir, por haber alcanzado injustamente el poder -por las armas y el engaño- (ilegitimidad en el origen), y el tirano que lo es por mal ejercicio de su potestad (ilegitimidad en el ejercicio). Considera lícito desobedecer al primero y recomienda sufrir al segundo, pero con condiciones. Así, distingue si la orden injusta es contraria al Derecho vigente o contraria a la Ley natural. En el primer supuesto se puede obedecer o no. En el segundo, la desobediencia es moralmente necesaria, (porque la ley gravemente injusta atenta contra los derechos fundamentales). En esta cuestión de si es lícito moralmente matar al tirano Tomás de Aquino se encuentra entre la corriente histórica mayoritaria que le consideran ilícito. Sólo una corriente minoritaria admitió su licitud.

g) La ley. La ley natural

Es el principio extrínseco regulador de las acciones humanas en vista del bien común, en el cual va incluido el particular. Toda ley supone una razón que dirige los actos a su fin. No procede de la voluntad, sino de la razón, a la cual pertenece el ordenar, (dirigir mandando). En sentido amplio es “una cierta regla y medida de los actos que induce al hombre a obrar o le retiene de obrar”. La esencia de la ley es el acto de imperio que pertenece principalmente a la razón aunque también interviene la voluntad.

La ley no pertenece a la razón especulativa o teórica sino a la razón práctica (ética, política y social). La ley tampoco es un acto de la razón particular, (de un ciudadano particular), a la cual solamente corresponde regular los actos del individuo en orden a su felicidad individual, sino en cuanto ese individuo pertenece a una comunidad social o política y está ordenado u obligado como

parte de un todo común. De este modo, la ley expresa las exigencias de la razón, no particular, sino colectiva. Ningún particular puede legislar, sino solamente, o bien la comunidad entera, o bien el príncipe o la persona pública encargada del gobierno de la comunidad. Así, pues, define la ley como “una prescripción de la razón, en vista del bien común, y promulgada por aquél que tiene el gobierno de la comunidad”.

Entre las clases de leyes están las siguientes: en primer lugar la ley eterna, que es la fuente de la cual se derivan todas las demás. Puede definirse como “la razón eterna divina considerada como rectora de todos los movimientos, acciones y operaciones realizadas por todos los seres creados de cualquier clase que sean”. Todas las cosas están sometidas a la ley eterna, que las inclina a sus propios actos y fines, pero de distinta manera.

Los seres irracionales se inclinan a sus propios fines de una manera pasiva y necesaria y el hombre de una manera racional y libre. Esta es la segunda clase de ley, la ley natural, que se define como “la participación de la ley eterna en los seres dotados de razón”. Por consiguiente, la “ley natural”, no es la propia de la naturaleza físico-natural: astros, plantas, piedras, etc., sino la propia de la naturaleza racional del hombre.

En tercer lugar está la ley humana o positiva. Su fundamento remoto es la ley eterna y próximo la ley natural. No añade nada al contenido de la ley natural, solamente lo define, precisa y aplica a la multitud variable de los casos particulares de cada nación o cada comunidad social y política. Esta función la realiza por conclusión, por ejemplo, del principio de que hay que hacer el bien y evitar el mal se deduce no matar, no robar, no calumniar, etc., y también por determinación: del principio de la ley natural de que debe castigarse a los delincuentes, determina la pena concreta en el Código penal.

En cuanto a la posibilidad de cambio en la ley natural, ésta es mutable por adición: materias y contenidos que antes no se consideraban pertenecientes a la ley natural, pueden irse añadiendo históricamente. En cambio, la ley natural es inmutable por sustracción: lo que una vez ha sido considerado propio de la ley natural no puede ya en el futuro ser considerado como no perteneciente a ella.

De esta doctrina tomista acerca de la ley natural deducimos las siguientes importantes conclusiones: 1. La ley natural es evidente a la razón. Un conocimiento es evidente cuando no necesita de un conocimiento previo. Si todo conocimiento necesitara de otro conocimiento previo nunca empezaríamos a conocer nada. Se rompe así el clásico *dialelo* jurídico-moral, la regresión infinita en los deberes: este deber se fundamenta en otro y éste en otro y así hasta el infinito, por lo que nunca encontraríamos los fundamentos de la Moral y del Derecho. No hay tal cosa. Los primeros principios ético-jurídicos son evidentes, por lo cual, al comenzar el uso de razón en el niño, como una iluminación intelectual, surgen en su razón práctica-conciencia moral estos mandatos: haz esto, no hagas esto. 2. Como la ley natural (conjunto de imperativos racionales) es la expresión de los primeros deberes, sin ella no se hace nada como es debido. 3. Se rechaza el escepticismo absoluto. Como

la ley natural expresa los primeros conocimientos ético-jurídicos, los primeros principios-preceptos sobre el bien y el mal, sobre lo justo y lo injusto, sin ella no quedaría absolutamente nada de estos conocimientos mínimos y fundamentales sobre la Moral y el Derecho, por tanto se incurriría en un escepticismo absoluto en estas materias, lo que sería desastroso para todos los seres humanos. 4. Todos los seres tienen unas inclinaciones-propensiones para alcanzar su propio desarrollo y perfección. Si en el hombre no se dieran estas inclinaciones naturales-rationales sería el único ser sin ellas, lo cual, además de insólito, sería imposible por absurdo. Si no existe ningún ser sin su propia ley natural sería absurdo que existiera el ser humano sin su propia ley natural-rationale. 5. No confundir lo “natural”: en el ser humano es lo racional, con lo “naturalista”: las pasiones-instintos capitales de soberbia, avaricia, ira, envidia, odio, venganza, etc. De aquí se deduce que no debe confundirse el iusnaturalismo: admisión del Derecho natural con el naturalismo: regirse por las pasiones-instintos capitales.

h) El Derecho natural

Es importante conocer la doctrina tomista del Derecho natural como principio fundamental de crítica política y legislativa. El Derecho natural no solamente es el fundamento de la ley positiva sino también el principio, criterio o valor para juzgar acerca de la corrección ética y política de los regímenes políticos y sus legislaciones.

En la filosofía jurídica y política tomista está presente la filosofía aristotélica. La ley natural es el principio o criterio fundamental establecido en la misma naturaleza humana para que pueda alcanzar el fin que le corresponde. Este principio no es arbitrario sino producto de la recta razón que comprende, determina y concluye lo que está ya implícito en la propia naturaleza humana. El Derecho natural es una parte de la ley natural: su aspecto jurídico-político.

La naturaleza humana significa para el iusnaturalismo tomista la aceptación y conocimiento de una permanencia de lo humano en el tiempo, de una esencia universal e inmutable del hombre. Si el hombre fuera pura y simple historia, realidad transitiva y cambiante, no tiene sentido hablar de Derecho natural. Sobre este presupuesto el Derecho natural es un conjunto de imperativos formulados por la razón, un conjunto de principios o exigencias derivadas de la naturaleza racional del hombre, que tienen como finalidad dirigir sus acciones en la vida social y política. El Derecho natural es el mínimo ético de convivencia, esto es, constituye lo mínimo que éticamente debe respetarse y exigirse para una convivencia humana, justa y pacífica, tanto en el orden social como político. Una sociedad que no respete este mínimo será irracional e inhumana.

El sentido de la naturalidad de este Derecho es doble: por un lado su naturalidad significa que es expresión de un orden ontológico o natural, no expresión de un orden histórico o positivo; por otro, su naturalidad significa también la espontaneidad o facilidad con la que sus principios son aprehendidos

por la razón del hombre. El carácter de juridicidad y politicidad de este Derecho está determinado por la naturaleza y el fin de sus contenidos que hacen referencia a la virtud de la justicia. Las exigencias del Derecho natural son coercibles, esto es, pueden exigirse por la fuerza, aunque a veces no se disponga de hecho de esa fuerza.

En la ley moral natural y en el Derecho natural hay tres clases de principios:

1.- Primeros principios-preceptos: haz el bien y evita el mal, no hagas a otro lo que no quieras que te hagan a ti, cumple lo pactado, no perjudiques a nadie, etc. Estos principios son necesarios, comunes, universales, evidentes, indemostrables, el fundamento de toda la Moral y todo el Derecho. En estos principios es imposible el error si se tiene uso de razón. Sólo quedan excluidos los niños pequeños, los ancianos sin uso de razón y los enajenados mentales.

2.-Primeras consecuencias de los primeros principios: vienen a ser el Decálogo: no asesines, no robes, no mientas, no calumnies, no tortures, no cometas genocidio, explotación, esclavitud, etc. Estos principios son casi tan evidentes, necesarios, comunes, universales etc., como los del primer capítulo, pero sí ha habido algún error en la historia, por ejemplo la defensa de la esclavitud natural de Aristóteles, los sacrificios humanos en algunos pueblos, etc.

3.-En el tercer capítulo están las consecuencias remotas o lejanas de los primeros principios. Aquí están los problemas difíciles, complicados y dudosos de la Moral y del Derecho: la restricción mental, si es mentir o no; la oculta compensación, si es robar o no y otros problemas difíciles. Aquí puede haber dudas e incertidumbres. Éstos no son principios necesarios, universales y evidentes sino que sólo los conocen los peritos, expertos, moralistas, juristas. Pero lo que de ningún modo puede hacerse es proyectar las dudas e incertidumbres de este tercer capítulo sobre los otros dos y afirmar que todo es dudoso y destruir así todo el Derecho natural. Sería caer en el escepticismo absoluto en cuestiones ético-jurídicas, puesto que equivaldría a defender que el hombre es incapaz de conocer ni los más mínimos, ni los primeros principios jurídico-morales. Las consecuencias serían desastrosas puesto que el hombre ya no sería un animal racional al desconocer hasta los mínimos principios del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto. Aquí se establece una especie de paralelismo: del mismo modo que el primer principio de la razón especulativa es el principio de contradicción, el primer principio de la razón práctica, es decir, de la ley natural es: hay que hacer el bien y evitar el mal.

El nominalismo

El nominalismo es una de las cuatro teorías propuestas para resolver el problema de los universales. El realismo moderado viene a decir que en el mundo encontramos solamente cosas singulares; en esto tendrían alguna razón los nominalistas. Las ideas, en cuanto entidades existentes realmente, están sólo en el intelecto, es decir existen muchos caballos y existen también personas que poseen

la idea de caballo. “Caballo” como idea general o universal no tiene una existencia independiente. Ahora bien, lo que interesa a la filosofía, y en concreto a la lógica, no es quién tiene realmente la idea de caballo. Lo que tiene importancia es el papel que desempeña el concepto de caballo como medio por el que conocemos a los caballos. En este sentido, la afirmación nominalista carece de interés porque deja de tener en cuenta lo que el universal pretende ser. Universalidad es la capacidad de atribuirse o multiplicarse en algunos (muchos o pocos) individuos concretos. Carece de interés preguntarse si el universal es un individuo concreto puesto que su condición esencial-universal lo excluye.

La experiencia nos enseña que conocemos a base de ideas generales. Por otro lado, esas ideas generales permiten que tomemos decisiones y que actuemos, lo cual supone que los universales son válidos. El problema estaría en la correcta elaboración de esas ideas universales. Para que un concepto sea verdadero es necesario un proceso experimental-intelectual donde se mezclan todos los métodos del conocimiento: inducción-deducción, intuición-demostración, intuición física o intelectual cuando sean posibles, aprehensión, abstracción, análisis y síntesis, etc.

El nominalismo tiene afinidad con el materialismo. Nominalistas fueron todos los materialistas, sensualistas y positivistas desde Hobbes a nuestros días. De este modo, borrados los límites que separan el espíritu de la materia, negada la razón como facultad cognoscitiva, identificados el conocimiento intelectual y el sensible, constituidos los sentidos como causa total del conocimiento humano, no queda ya sino afirmar que todas nuestras ideas son también materiales, particulares y concretas como los objetos mismos representados por ellas. Ni su valor y alcance puede ser otro que el de meras imágenes acompañadas de un nombre o término común. Así, los universales no existen en la realidad, porque en ella sólo se dan objetos individuales particularizados, ni en nuestro entendimiento porque carece de todo poder abstractivo. Explicar la abstracción intuición.

Si hay términos que denominamos universales, según los nominalistas, no es porque designan una naturaleza común a muchos objetos, sino que significan directamente los individuos. Así el término *hombre* significa el conjunto de individuos de la especie humana y no la misma naturaleza que todos tienen.

El nominalismo trató de demoler la filosofía escolástica, principalmente la metafísica, y de él derivan el materialismo en filosofía y el ateísmo en religión. También en el ámbito científico tiene el nominalismo consecuencias negativas: La ciencia conoce las leyes universales en cuanto a las propiedades físicas de las cosas. Estas leyes expresan relaciones que no sean absolutamente mutables: el agua hierve a los cien grados, el hierro tiene propiedades electromagnéticas, etc. La ley expresa una necesidad y una regularidad en los fenómenos. Si sólo este hierro tiene propiedades electromagnéticas no se podría hacer ciencia sobre él, puesto que con una afirmación particular no se hace ciencia sino con la formulación de leyes necesarias y universales. Y si sólo este hierro tiene propiedades electromagnéticas no se podría hacer tecnología con el resto del hierro. Nadie pondría una fábrica de

motores eléctricos si sólo este hierro tiene esas propiedades, pero no todo el metal-hierro. Partiendo de la percepción de los sentidos (si no interviene la razón) sólo conoceríamos lo que las cosas tienen de mutable, transitorio y accidental, pero la ciencia se hace con leyes necesarias y universales. Aunque la necesidad física no sea absoluta y admita algún grado de condicionalidad y relatividad.

También en el terreno moral las consecuencias del nominalismo son nefastas. En un nominalismo puro no podría admitirse la libertad, que es uno de los fundamentos de la moralidad. El hombre tiene cinco apetitos sensitivos: vista, oído, gusto, olfato y tacto. Y tiene además un apetito intelectual que es la voluntad. La libertad es una cualidad de la voluntad. Ahora bien, la voluntad libre, como apetito intelectual, no puede existir sin un conocimiento intelectual-ontológico-nouménico-esencial de las cosas. No es suficiente el conocimiento físico-sensible-experimental-empírico de los cinco sentidos para una facultad-apetito racional y libre como es la voluntad. Sin un conocimiento intelectual, que conoce el concepto-esencia-naturaleza-sustancia de las cosas, sólo quedarían, pues, los sentidos y los instintos y, en consecuencia, el determinismo, que rechaza la libertad humana. Un nominalismo radical y coherente no seguiría la línea de la razón-voluntad-libertad, sino la de los sentidos-apetitos-instintos-determinismo.

El nominalismo, al desconocer la esencia-concepto racional de las cosas, rechaza también las leyes que derivan de esta esencia-naturaleza, por tanto no admite cosas intrínsecamente buenas y malas. Lo bueno y lo malo moral dependerá exclusivamente de la voluntad, capricho, utilidad, conveniencia del sujeto moral lo cual es la disolución completa de la moral.

Para una mejor comprensión del nominalismo añadimos las siguientes clarificaciones:

1.- Aunque los conceptos no tienen una existencia física extramental es necesario atribuirles más entidad que la meramente nominal.

2.- El concepto tiene una relación intencional con el objeto representado.

3.-El concepto racional tiene también relación con la causa formal de las cosas.

4.-El concepto tiene relación también con la causa final de las cosas, puesto que antes de ser realizadas son representadas en la mente mediante el concepto formal y final. Antes de realizar un objeto la inteligencia humana concibe el concepto ideal-esencial-formal-final que es el paradigma de todo el proceso de actuación del sujeto agente-causa eficiente. En conclusión, el nominalismo es más negativo de lo que pudiera parecer.

5.- En el conocimiento intelectual denominado abstracción-intuición intelectual el entendimiento asume-absorbe-capta la esencia de las cosas sensibles; también de este modo son conocidos los primeros principios del ser: identidad, contradicción, causalidad, finalidad, razón de ser, etc. Por consiguiente es falso que sólo podamos conocer de las cosas la imagen física-fenómeno como afirman el nominalismo, kantismo, empirismo, etc.

Juan Duns Escoto

Juan Duns Escoto representa ya un repliegue de la confianza en las posibilidades de la razón que había tenido su punto culminante en Tomás de Aquino. Esta desconfianza no le impide al *Doctor sutil* utilizar su razón en criticar al *Doctor Angélico*. Es uno de los grandes críticos de la obra tomista. Sigue la tradición agustiniana, más voluntarista, en que se acentúa más lo individual y singular frente a lo universal o abstracto. El fundamento o principio de individuación y la posibilidad de conocer al individuo, no habrá que buscarlo en principios generales o fuera del individuo sino en los mismos objetos singulares. Aquí están las bases de las corrientes filosóficas posteriores, la ciencia experimental, el empirismo, también el nominalismo encontró en Duns Escoto uno de sus principales fundamentos aunque él expresamente lo rechace. Tampoco Escoto es propiamente voluntarista, pero al acentuar la función de la voluntad sobre el entendimiento, el voluntarismo posterior encontró en Escoto una de sus principales bases.

La primacía de la voluntad tiene en Escoto dos fundamentos principales. Uno teológico: el hombre depende de la voluntad, complacencia y ayuda divina. Otro es antropológico: el mérito de las acciones humanas exige la libertad que es una cualidad de la voluntad. Ésta está relacionada con el entendimiento pero como la voluntad es libre no depende del entendimiento de un modo absoluto. Además el entendimiento no es libre sino sólo la voluntad es libre y el principio de todos los méritos morales.

265

Esta prevalencia de la voluntad influye también o determina su concepción de la ley eterna divina, que ya no es propiamente ley eterna puesto que de la voluntad de Dios depende toda ley, incluso su rectitud, de modo que no es recta una ley más que por estar establecida por Dios, que podría cambiar su contenido de acuerdo con su voluntad.

No habría así contenidos intrínsecamente buenos y malos sino determinados exclusivamente por la voluntad de Dios. Sin embargo, según Escoto, esta voluntad divina no puede realizar lo contradictorio. A su juicio, de necesidad intrínseca sólo existirían dos leyes: no odiar a Dios y no adorar ningún objeto fuera de Dios. Las demás leyes las podría cambiar Dios con su poder absoluto puesto que bondad o maldad dependen de su voluntad. Los mandatos de la segunda tabla, hacia el prójimo, los podría cambiar Dios, puesto que no son de necesidad intrínseca.

Queda así la ley natural muy debilitada al estar fuera de la primacía del entendimiento y de la necesidad intrínseca y depender más de la voluntad divina. La filosofía tomista admitía unas formas-esencias-naturalezas de las personas y las cosas como realidades objetivas, que imponían exigencias igualmente objetivas. Este era uno de los fundamentos del Derecho natural. La doctrina de Escoto rechaza esta teoría tomista y defiende:

1.- Niega la capacidad humana para conocer las formas-esencias naturalezas objetivas de las cosas.

2.- No podemos conocer, en consecuencia, unas exigencias objetivas en las personas, que serían los derechos y deberes en las relaciones intersubjetivas.

3.- Tampoco conocemos las formas-esencias-naturalezas de las cosas para conocer la relación objetiva de justicia, el *ius*, lo justo objetivo.

4.- Es indigno que la voluntad esté regida por realidades objetivas, externas, que no procedan de la misma voluntad.

5.- No es que Escoto desconozca que existen exigencias objetivas de cosas, personas o situaciones, pero considera que el auténtico deber de conciencia sólo Dios puede imponerlo y no el hombre ni las cosas.

6.- Al negar las formas objetivas cognoscibles por la razón sólo queda la voluntad en el Derecho, bien la voluntad divina o la humana. Las leyes, pues, no son imperativos de la razón, sino imperativos de una voluntad divina o humana: o mandatos de Dios o mandatos de superiores políticos con el consentimiento de la voluntad humana.

7.- Respecto al derecho positivo humano, las leyes que dictan los gobernantes legítimos obligan en conciencia a su cumplimiento porque los hombres, al vivir en una comunidad política, ponen en práctica el mandato divino o natural de ser sociables y los gobernantes actúan como causas segundas de la voluntad de Dios.

266 ■ Guillermo de Ockham

Tiene menos fuerza intelectual que Duns Escoto. Fue un gran polemista y llevó audazmente hasta las últimas consecuencias las ideas iniciadas por Escoto. Se le considera como innovador o iniciador. Lleva hasta el extremo los límites de la razón hasta el punto de efectuar una verdadera separación entre filosofía y teología. La razón humana en su actividad filosófica en orden a conocer la verdad tiene pocas posibilidades. Explícitamente se acentúa la primacía de lo individual, del terminismo o nominalismo. Excluye la existencia de los universales fuera de su concepto (*extra animam*), por lo que es también conceptualista.

Exalta la primacía de la voluntad (voluntarismo), sobre todo la voluntad divina y su omnipotencia. No existen, considera, esencias universales con alguna objetividad extramental. Por consiguiente, no pueden deducirse leyes naturales inmutables fundamentadas en la naturaleza-esencia de las cosas. Todo orden, en las leyes y en los individuos, sólo puede provenir de la omnipotencia de Dios, de su voluntad soberana. El esquema clásico: ley eterna, ley natural, queda así excluido. Todo queda supeditado a la voluntad divina, lo cual no significa pura arbitrariedad. El poder absoluto de Dios tiene un límite en el principio de contradicción, pero entendido este límite de un modo menos acentuado que en Escoto. Su voluntarismo arracional es tan extremo que admite teóricamente como

posible que Dios podría mandar que se le odiase y en este caso, este odio sería una acción moralmente lícita.

Para Escoto sólo los preceptos de la primera tabla, los referentes a Dios, podrían ser considerados como ley natural, pero no los preceptos de la segunda tabla, la referente a los hombres. En cambio, en Ockham, ni siquiera los preceptos de la primera tabla son de Derecho natural, puesto que la razón humana ni siquiera puede conocer naturalmente que debe amar a Dios y que no debe odiarle. Pero Ockham admite el Derecho natural del siguiente modo: “Todo el Derecho natural se contiene explícita o implícitamente en las Sagradas Escrituras”. La ley y el Derecho natural se identifican con la Revelación sobrenatural de Dios que manifiesta expresamente su voluntad.

Para comprender mejor el alcance y significado de corrientes filosóficas como el nominalismo y el voluntarismo y las doctrinas de Escoto y Ockham podemos tener en cuenta las siguientes conclusiones y también ideas opuestas.

1.- En todas las acciones propiamente humanas (también en la elaboración y promulgación de las leyes), intervienen las dos facultades superiores del hombre: el entendimiento y la voluntad. Ahora bien, los intelectualistas consideran que prevalece el entendimiento y los voluntaristas que prevalece la voluntad.

2.- Consideramos que es más correcta la corriente intelectualista como ha defendido siempre la tradición tomista, puesto que la voluntad es una facultad ciega, que necesita para decidir libremente, la luz del entendimiento.

3.- No pocas veces en la historia el voluntarismo, bajo el lema irracional, expreso o tácito: *sit pro ratione voluntas*, “sea por la razón la voluntad”, ha sido el origen de todas las dictaduras, despotismos y tiranías.

4.- Los intelectualistas defienden que hay cosas intrínsecamente buenas y malas y, por tanto, no las podría cambiar ni siquiera un poder infinito. Dios no podría hacer que el asesinato, la tortura, la calumnia, la mentira, el genocidio, la explotación, la esclavitud, etc., sean moralmente buenos. Como este cambio de naturaleza sería realmente algo moralmente absurdo, esta afirmación no sería propiamente un límite del poder divino. Ilustremos este apartado con un ejemplo de la Biblia. En la Sagrada Escritura, al parecer, Dios manda a Abrahán el asesinato-sacrificio de su hijo Isaac, luego Dios mandaría asesinar. Según los expertos esta interpretación es falsa. La interpretación verdadera es: Abrahán pudo pensar, pudo imaginar que Dios le mandaba, pero no le mandaba, puesto que ni siquiera Dios puede mandar el asesinato.

5.- No hay que confundir el intelectualismo con el racionalismo. El racionalismo, en cuanto que defiende que no existen más verdades que las cognoscibles por la razón, es rechazable, puesto que puede haber otras fuentes de la verdad y del conocimiento que no sean la razón humana.

